本 刊 特 稿

“一破千古之惑”
——朱子对《洪范》皇极说的解释

陈摇来

(清华大学 国学研究院,北京摇100084)

摘摇要: 在经典的诠释上,朱子对“极”的解释最早为中年时代对《太极图说》的解释;在朱陆太极之辩中朱子承继和发展了其关于“极”的理解,形成一套有关“极”的理论,并在讨论太极之义时论及皇极之义。在朱陆太极之辩后不久所作的《皇极辨》之中,朱熹把这一套理解运用于皇极说作为一种基础,又以君主正身修身的儒家表率说把“建用皇极”的意义具体化,形成为朱子学的皇极说。皇极说既是朱子政治思想的一个论述,也同时可以看做其哲学太极论的相关部分,在后世发挥了持续的影响。

关键词: 朱熹; 皇极; 皇极辨

中图分类号: B244.7摇摇**文献标识码:** A摇摇**文章编号:** 1000-5919(2013)02-0005-13

摇摇余英时先生在《朱熹的历史世界》一书中,对淳熙时期皇极说争论的政治含义作了深入揭示,指出孝宗淳熙后期王淮执政时以其皇极论为国是,标榜“维持安静”“消弭朋党”,作为其苟且折中的执政纲领,从而引起理学士大夫如朱熹的批评;而朱熹所写的《皇极辨》则是对光宗即位之初重申皇极为国是的反响,朱熹要推翻对皇极说的曲解,别出正解以取代之,以摧毁当时国是的理论基础。①余先生的这些抉发是很值得重视的。

按照朱熹从理学诠释体系出发的理解,皇极之“皇”指王者而言,所以有关皇极的讨论,在朱熹确实是涉及政治文化范畴的问题。不过,这只是一面,在另外一面,朱子在和他的学生朋友之间讨论皇极的时候,更多的是把这个问题当作和朱熹经典解释中常常遇到的其他问题一样,从学术和思想上来加以讨论。因为,经典文本中任何一个观念,本身都具有其独立的经典解释意义,对朱子来说,经典的义理解释本身毕竟是第一位的,在此基础上申发其政治思想的应用。本文的意旨即在强调这一点。

一、皇极辨之起因

《尚书·洪范》,箕子论洪范九畴,其中第五项为“建用皇极”。文中对建用皇极的解说是:

> 五、皇极:皇建其有极。敛时五福,用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极。锡汝保极:凡厥庶民,无有淫朋,人无有比德,惟皇作极。凡厥庶民,有猷有为有守,汝则念之。不协于极,不罹于咎,皇则受之。而康而色,曰:“予攸好德。”汝则锡之福。时人斯其惟皇之极。无虐茕独而畏高明,人之有能有为,使羞其行,而邦其昌。凡厥正人,既富方谷,汝弗能使有好于而家,时人斯其辜。于其无好德,汝虽锡之福,其作汝用咎。无偏无陂,遵王之义;无有作好,遵王之道;无有作恶,尊王之路。无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平;无反无侧,王道正直。会其有极,归其有极。曰:皇,极之敷言,是彝是训,于帝其训,凡厥庶民,极之敷言,是训是行,以近天子之光。曰:天子作民父母,以为天下王。

孔安国《洪范》之传曰:“皇,大;极,中也。凡立事,当用大中之道。”其所谓大中即无过无不及,是两端的中道。

朱子自早年到中年,没有留意过《尚书·洪范》之皇极说的解释,现在看到最早的讨论应在淳熙后期,即自浙东救荒归来之后。如其答梁文叔:

收稿日期: 2012-10-28

作者简介: 陈来,男,北京人,清华大学国学研究院教授。

①摇余英时:《朱熹的历史世界》,北京:三联书店 2006 年版,第 823 页。

> “皇极”之说,来说亦得之。大抵此章自“皇建其有极”以下,是总说人君正心修身、立大中至正之标准以观天下而天下化之之义;“无偏无陂”以下,乃是反覆赞叹,正说皇极体段;“曰皇极之敷言”以下,是推本结杀一章之大意。向见诸葛诚之说略是如此,但渠说有过当处耳。①

朱子在浙东时认识诸葛诚之,故推其语气,此书当作于浙东归来后数年,当在甲辰之后、戊申之前。在这里,朱子回应了梁关于皇极的讨论,他基本同意梁对皇极的解说,也基本肯定诸葛诚之对皇极说的理解。朱子认为,皇指人君,建极是确立根本标准。如何建极呢? 就是人君以自己修身来确立这个道德标准,然后用这样的标准观察天下,而天下则自然会依照这个标准归心教化。朱子不仅解说了“皇建其有极”,也把《洪范》中论皇极的整段文字分成三层作了结构和宗旨的说明。照朱子所说,他的理解与梁文叔及浙中学者诸葛诚之差别不大。虽然,朱子这里对皇极的解释是强调人君以修身立标准、天下化之,与后来《皇极辨》的基本思想一致,但在这里仍使用了“大中”,这是《皇极辨》作成后朱子不再主张的,而且后来朱子是用“至极”而不是用“至正”解说极之义,可见此信当写于《皇极辨》作成之前。

淳熙末年,朱子作《皇极辨》,正式表达出其意见。其答吴伯丰第二书:

> 横渠先生象,记得旧传蜀中本时,云亦有御史象,今却不记曾见与不见。岁久不复可得其真,但当兼收,以见区区尊仰之意而已。但去岁此时同遭论列,今又适以此时相见,亦可笑也。李卫公书如此,正不足传,顾其全书遂不复可见,殊可惜耳。庐陵近数得书,一病不轻,且幸已平复也。金溪一向不得书,亦省应答之烦。《皇极辨》并往,此亦一破千古之惑,可录一本送正淳,皆勿广为佳耳。②

“去岁此时论列”指淳熙十五年(1188)六月朱子入朝时林栗既劾朱熹又攻击横渠之事。“金溪一向不得书”,指朱陆太极之辩后二人已有一段时间未通音讯。按朱陆之辩朱子最后一书在淳熙十六年(1189)正月,二月孝宗内禅,陆象山七月来书报荆门之命,以此推之,此书应在淳熙十六年夏六月为近,③时当《皇极辨》作成不久,故寄吴伯丰一观。考虑到《皇极辨》一文写作的时间约在淳熙十六年夏稍前,及此书的语气,《皇极辨》写作起因应当与朱陆之辩中涉及了皇极说有直接关系。吴伯丰、万正淳皆江西学者,朱子在提到金溪(陆九渊)后立即提起随信寄去的《皇极辨》,并特叮嘱“勿广为佳”,即是不想让《皇极辨》一文广为流传,以避免刺激陆象山及其江西弟子,以免引起新的论辩,表明此文应与陆学有关。

同时,此文所论也包含了对“时事”的涉及,说明此文之作确有其涉关时事政治的含义。束景南曾指出:“朱熹其时专作《皇极辨》,一则抨击赵眘及反道学派所谓持平无党,调和折中之‘皇极用中’说,盖‘皇极用中’说已成赵眘及反道学当政打击道学之政治武器,如周南在绍熙元年廷对所言:‘今蒙蔽之甚,使陛下不能用人者,其说有三而已,一曰道学,二曰朋党,三曰皇极。’(《山房集》)。二则仍与陆九渊论辩无极太极。”④按周南原话为:“今之蒙蔽之甚者立为议论,以笼罩主意,使陛下不能摆脱以用人者,其说有三而已……”依周南当时的说法,淳熙中以来,朝中人士有三种突出的议论或说法蒙蔽了皇帝,妨碍了朝廷的用人,一是道学之论,二是朋党之论,三是皇极之论,可见周南所谓三说乃是指三种淳熙以来朝中的政治议论,对皇帝的用人之道发生了影响。这三种都是针对道学而对朝廷任用道学人士产生了消极作用的议论主张,皇极说便是其中的一种。职是之故,朱子的皇极辨中自然也会涉及对这种皇极说的政治应用的批评。

不过,朱子既然说明“一破千古之惑”,表明无论写作的直接起因如何,此文的基本观念和理论指向是针对汉代以来学者对“皇极”的诠释传统进行辨析,其学术辨析的意义是基本和首要的。

二、《皇极辨》初本

传本朱子文集的《皇极辨》是后来的改本,而并不是淳熙十六年的初本,初本载在宋本《晦庵

---

① 《朱子文集》卷四十四。
② 《朱子文集》五十二。
③ 参看拙著《朱子书信编年考证》,与束景南《朱子年谱长编》卷下,第 964 页。
④ 束景南《朱子年谱长编》卷下,第 964 页。但与余英时稍有不同,束景南认为主张皇极说的主要是孝宗,而不是王淮。余英时则明确说明其看法是以李心传“如王淮之皇极”说为依据(见余著第 818 页)。

先生文集》后集，后集约刻于淳熙十六年。①让我们先来看《皇极辨》初本的全文：

《洛书》九数而五居中，《洪范》九畴而皇极居五，故自孔安国训“皇极”为“大中”，而后之诸儒莫有以为非者。予尝考之，皇者，君之称也；极者，至极之义、标准之名，常在物之中央，而四外望之以取正焉者也。故以极为在中之至则可，而直谓极为中则不可。若北辰之为天极，屋栋之为屋极，其义皆然。而《礼》所谓“民极”者，于皇极之义为尤近。顾今之说者既误于此，而并失于彼，是以其说展转迷缪而终不能以自明也。即如旧说，姑亦无问其它，但于洪范之易“皇”以“大”，易“极”以“中”而读之，则所谓“惟大作中，大则受之”之属为何等语乎！故予窃独以为皇者君也，极者至极之标准也。人君以一身立乎天下之中，而能修其身以为天下至极之标准，则天下之事故莫不协于此而得其本然之正，天下之人亦莫不观于此而得其固有之善焉，所谓皇极者也。是其见于经者，位置法象盖皆本于洛书之文，其得名则与夫天极、屋极、民极者皆取居中而取极之意，初非指中为极也，则又安得以是而训之哉?②

上为第一段（分段为笔者所为），解说“五、皇极”。朱子首先指出，孔安国用“大中”解释皇极的说法，千年以来，大家都认为是正确的，从没有人指出其错误。事实上北宋道学对皇极的理解也没有离开孔说，如张横渠。③ 而朱熹认为，首先，“皇极”中的“皇”是指君主而言，“极”是指标准；但皇权本身并不能成为标准，君主只有按儒家思想修身正身，他的行为才能成为天下的根本标准。所以朱熹的皇极思想是对皇权的道德限制，而不是对皇权的无条件声张，这是朱熹皇极说的政治思想本质，与后世鼓吹皇权的皇极说不同。其次，作为标准的极常常树立在物的中央，四方周围都以它为标准而取正。所以，极的位置常常在中央，但极的意思并不是中，极的意思是根本标准；特别是，如果照孔安国的说法，用大替代皇，用中替代极，下文的“惟皇作极”就变成“惟大作中”，文义就完全不通了，因此以“大中”解释皇极是不正确的。总之，在概念上，朱子认为“中”是“极”所矗立的位置，不是“极”的本义，极的本义只能是最根本的标准。反对以中为极是朱子的基本立场。当然，朱子也没有摆脱中的缠扰，在经典解释上，他还需要用极在中央之中来取代孔传的无过不及之中的解释。

曰“皇建其有极”云者，言夫人君以其一身而立至极之标准于天下也。曰“敛时五福，用敷锡厥庶民”者，言夫人君能建其极，而于五行焉得其性，于五事焉得其理，则固五福之所聚，而又推以化民，则是布此福而与民也。曰“惟时厥庶民于汝极，锡汝保极”者，言民视君以为至极之标准而从其化，则是以此还锡其君，而使之长为天下之标准也。曰“凡厥庶民，无有淫朋，人无有比德，惟皇作极”者，言民之所以能若此者，皆君之德有以为至极之标准也。曰“凡厥庶民，有猷有为有守，汝则念之；不协于极，不罹于咎，皇则受之”者，言君既立极于上，而下之从化或有浅深迟速之不同。则其有谋者为操守者固当念之而不忘；其未能尽从而未抵于大戾者，亦当受之而不拒也。曰“而康而色，曰：‘予攸好德。’汝则锡之福，时人斯其惟皇之极”者，言人之有能革面而以好德自名，虽未必出中心之实，亦当教以修身求福之道，则是人者亦得以君为极而勉其实也。

上为第二段，阐述《洪范》中“皇建其有极”及其以下几句中论及“极”的语句意义。朱子认为，“皇建其有极”就是人君以身作则为天下建立一根本标准。而“皇建其有极”下面几句都是说人君立此标准并推广以教化人民，而人民以君身之德为至极标准，追随并归化于此极；强调按照皇极修身是根本的求福之路。在他看来，这样的解释非常通畅。

曰“无虐茕独，而畏高明。人之有能有为，使羞其行，而邦其昌”者，言君之于民不当问其贵贱强弱，而皆欲其有以进德，故其有才能者必皆使其勉进其行，而后国可以赖以兴也。曰“凡厥正人，既富方谷，汝弗能使有好于而家，时人斯其辜。于其无好德，汝虽锡之福，其作汝用咎”者，言凡欲正人者，必先有以

① 吕彼得认为后集刻于淳熙十六年三月，其说亦言之成理，若如此，则《皇极辨》可能作于淳熙十六年二三月间。但本文对此不作定论。吕说见其影印宋本《晦庵先生文集》跋。又，若《皇极辨》作于淳熙十六年二三月间，时光宗刚刚即位，则朱子便不可能在其中对光宗的政策进行反应。但这并不排除朱子在接下来的几年中对光宗的政治和组织路线提出批评。

② 本文所用《皇极辨》初稿文本，见《朱子全书》修订本 26 卷，第 687—692 页。

③ 如横渠言：“极善者，须以中道方谓极善，故大中谓之皇极，盖过刚则便非善，不及亦非善。”（《张载集》，语录下，第 332 页）

> 富之，然后纳之于善。若不能使之有所赖于其家，则此人必将陷于不义而无复更有好德之心矣，至此而后始欲告之以修身求福之说，则已缓不及事，而其起而报汝，唯有恶而无善矣。盖人之气禀不同，有不可以一律齐者。是以圣人所以立极于上者至严至密，而所以接引于下者至宽至广。虽彼之所以移于此者，迟速真伪、才德高下有万不同；而吾之所以应于彼者，矜怜抚奄，恳恻周尽，未尝不一也。

上为第三段，朱子认为这一段先讲人君用人之道不论强弱，都以进德为要求；其次强调教化必须先富后教，使民之家业有基础，而后使其向善好德，以修身求福。朱子指出，圣人建立标准是至为严密的，但接引下民的态度则甚为宽广，对下民因德性的差别造成的进步缓慢持宽容态度，显现出对人民的恳恻之心。朱熹认为，立极和接引是不可偏废的两面，立极必须至严至密，接引则应当至宽至广。这里所谓接引的宽广是对下民而言。

> 曰“无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极”者，言民皆不溺于己之私，以从乎上之化，而会归于至极之标准也。析而言之，则偏陂好恶，以其生于心者也言也；偏党反侧，以其见于事者言也；遵义、遵道、遵路，方会其极也；荡荡、平平、正直，则已归于极矣。曰“皇极之敷言，是彝是训，于帝其训”者，言人君以身为表而布命于下，则其所以为常、为教者一皆循天之理，而不异乎上帝之降衷也。曰“凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光”者，言民于君之所命，能视以为教而谨行之，则是能不自绝远，而有以亲被其道德之光华也。曰“天子作民父母，以为天下王”者，言能建其有极，所以有作民之父母而为天下之王也。不然，则有其位无其德，不足以建立标准，子育元元，而履天下之极尊矣。

以上为第四段，解说六“无”和会归有极。按“无有作好”，“无有作恶”，“无偏无陂”，“无偏无党”，“无党无偏”，“无反无侧”，这六项“无”是修身的不同方面；“遵王之义”，“遵王之道”，“遵王之路”是遵从君上的教化。“会其有极，归其有极”是归于根本的标准。朱子认为六“无”而“遵王”，是说人民遵从人君的教化，会归于人君以身立极的标准。王道荡荡、王道平平、王道正直都是归于根本标准的状态。

通过上面四段，已经把洪范“皇建其有极”一整段的意思说明完毕。此下，朱子又对以大中解释皇极的现实政治含义和流弊进行了直接的批评：

> 天之所以锡禹，箕子之所以告武王者，其大指盖如此。虽其奥雅深微，或非浅陋所能究测，然尝试以是读之，则亦坦然明白而无一字之可疑者。但先儒昧于训义之实，且未尝讲于人君修身立道之本，既误以“皇极”为“大中”，又见其词多为含洪宽大之意，因复误认，以为所谓中者不过如此。殊不知居中之中既与无过不及之中不同，而无过不及之中乃义理精微之极，有不可以毫厘之差者，又非含糊苟且、不分善恶之名也。今以误认之“中”为误认之“极”，不谨乎至严至密之体，而务为至宽至广之量，则汉元帝之优游、唐代宗之姑息，皆是物也。彼是非杂糅，贤不肖混淆，方且昏乱陵夷之不暇，尚何敛福锡民之可望哉！

这是初本的第五段。朱子指出，把皇极解释为大中，在政治上就是强调掌握“无过无不及”的调和中间路线。而这种“大中”其实往往是放弃原则，放弃标准，成为含糊苟且、不分善恶的掩饰；由于取消了严格的标准，专以宽容为名，结果是杂糅是非，混淆君子小人。如前面所说，立极严而接引不宽，是不对的；立极不严而只求宽松，也是不对的。虽然这里所说曲解含容宽大的“先儒”包含了本朝不少人物，因为北宋以来朝廷常常出现以“皇极用中”标榜不偏不倚的说法，但朱子在这里实际上是有针对性的，直指孝宗时代后期朝中某些政治集团或势力（如王淮）。他们所持大中的皇极说，其政治实践，对于朱熹而言，就是对道学人士和反道学人士不分善恶，对道学人士与反道学人士在政治上的争论模糊化处理，对反道学的小人含糊包容，仍加使用。朱子认为，这就是混淆杂糅的政治议论和含糊苟且的政治路线。

在文本的最后一段也就是第六段：

> 吾意如此，而或者疑之，以为经言“无偏无陂”，“无作好恶”则所谓极者，岂不实有取乎得中之意，而所谓中者，岂不真为无所去就憎爱之意乎？吾应之曰“无偏无陂者，不以私意而有所去就尔”。然曰遵王之义，则去恶而从善未尝不力也。无作好恶者，不以私而自为憎爱尔。然曰遵王之道，遵王之路，则其好善而恶恶固未尝不明也。是岂但有包容、漫无分别之谓？又况经文所谓王义王道王路者，乃为皇建有极之体，而所谓无所偏陂反侧者，自为民归有极之事，其文义亦自不同也邪。必若子言，吾恐天之所以锡禹，箕子之所以告武王者，上则流于老庄依阿无心之说，下则溺于乡原同流合污之见，虽欲身体而力行之，是乃所以幸小人而病君子，亦将何以立大本而

序彝伦哉? 作皇极辨。

从此段最后一句“作皇极辨”来看,应是全文的最后结束。在这一段里,朱子批评了把“无作好恶”理解为“但有包容、漫无分别”的态度,也批评了把“无作好恶”理解为佛老“无所去就”的思想;否定了把“无作好恶”理解为老庄“依阿无心之说”,也否定了把无作好恶混等于“乡愿同流合污之见”。这里主要针对的是以老庄思想解释皇极说的论点。

在《皇极辨》初本本体完成之后,朱熹又两次写了补充,记之于文后,发明未尽之意。第一个补记是:

或曰:“皇极之为至极,何也?”予应之曰:“人君中天下而立,四方面内而观仰之者,至此辐辏于此而皆极焉。自东而望者不能过此而西也,自西而望者不能逾此而东也。以孝言之,而天下之孝至此无以加;以弟言之,则天下之弟至此而无小过也。此人君之位之德所以为天下之至极,而皇极所以得名之本意也。故惟曰聪明睿智,首出庶物,如所谓天下一人而已者然后有以履之而不疚,岂曰含容宽〔大一〕德之偏而足以当之哉!”客曰唯唯,因复记于此,以发前之未尽。

这是解释至极,强调至极的意思就是中天下而立,四方观仰取法以为至极。皇极即人君之德为天下至极。朱子特别提及,皇极绝不是仅指含容宽大而已。

第二个补记是:

庄子曰:“为善无近名,为恶无近刑,缘督以为经。”督,旧以为中,盖人身有督脉,循脊之中,贯彻上下(见医书),故衣背当中之缝亦谓之督(见《深衣注》),皆中意也。老庄之学,不论义理之当否,而但欲依阿于其间,以为全身避患之计,正程子所谓闪奸打讹者,故其意以为为善而近名者为善之过也,为恶而近刑者亦为恶之过也,唯能不大为善、不大为恶而但循中以为常,则可以全身而尽年矣。然其为善无近名者,语或似是而实不然。盖圣贤之道,但教人以力于为善之实,初不教人以求名,亦不教人以逃名也。盖为学而求名者,自非为己之学,盖不足道;若畏名之累己而不敢尽其为学之力,则其为心亦已不公而稍入于恶矣。至谓为恶无近刑,则尤悖理。夫君子之恶恶如恶恶臭,非有所畏而不为也,今乃择其不至于犯刑者而窃为之,至于刑祸之所在,巧其途以避之而不敢犯,此其计私而害理又有甚焉。乃欲以其依违苟且之两间为中之所在而循之,其无忌惮亦益甚矣!客尝有语予者曰:昔人以诚为入道之要,恐非易行,不若以中易诚,则人皆可行而无难也。予应之曰:诚而中者,君子之中庸也;不诚而中,则小人之无忌惮耳。今世俗苟偷恣睢之论,盖多类此,不可不深察也。或曰:然则庄子之意,得无与子莫之执中者类耶? 曰:不然。子莫执中,但无权耳,盖犹择于义理而误执此一定之中也。庄子之意,则不论义理,专计利害,又非子莫之比矣。盖迹其本心,实无以异乎世俗乡原之所见,而其揣摩精巧、校计深切,则又非世俗乡原之所及,是乃贼德之尤者。所以清谈盛而晋俗衰,盖其势有所必至,而王通犹以为非老庄之罪,则吾不能识其何说也。既作《皇极辨》,因感此意有相似者,谩笔之于其后云。

按:此文原附于《皇极辨》之后,为补记之二,当时未有“养生主说”之名;后独立为篇,篇名定为《养生主说》,载于今传本文集七十二,而文字与《皇极辨》初稿所附无异。此文批评庄子“为善无近名,为恶无近刑”之说,认为这种思想与世俗所谓“中”有近似之处,世俗的中“乃欲以其依违苟且之两间为中之所在而循之”,是“苟偷恣睢之论”,这既不是“子莫执中”的中,也不是皇极之义。

由于这两则补记皆附于《皇极辨》初本之末,收入淳熙十六年所刻《晦庵先生文集》后集,可知两则补记写作的时间应在《皇极辨》初本完成后不久。而在这两则补记中,朱子突出地批判了依违苟且之两间的中间路线和折中主义,现实政治含义比较突出。

三、《皇极辨》后本

今传本所载《皇极辨》为后本,载朱子文集卷七十二,乃就初本而加以文饰之,其全文如下:

《洛书》九数而五居中,《洪范》九畴而皇极居五,故自《孔氏传》训“皇极”为“大中”,而诸儒皆祖其说。余独尝以经之文义语脉求之,而有以知其必不然也。盖皇者,君之称也;极者,至极之义、标准之名,常在物之中央,而四外望之以取正焉者也。故以极为在中之准的则可,而便训极为中则不可。若北辰之为天极,脊栋之为屋极,其义皆然。而《礼》所谓“民极”,《诗》所谓“四方之极”者,于皇极之义为尤近。顾今之说者既误于此,而并失于彼,是以其说展转迷缪而终不能以自明也。即如旧说,姑亦无问其它,但即经文而读“皇”为“大”,读“极”为“中”,则夫所谓“惟大作中,大则受之”为何等语乎!

以上为第一段,对比初本可知,其对皇极的解释与初本完全一致。在次序文句上则有别,如初稿“予尝考之”,后本为“余独尝以经之文义语脉求

之，而有以知其必不然也”。初本“故以极为在中之至则可”，后本作“故以极为在中之准的则可”。在举例中加了“《诗》所谓‘四方之极”，而去掉了初本论法象本于洛书、得名居中而取极一段。

今以余说推之，则人君以眇然之身履至尊之位，四方辐凑，面内而环观之，自东而望者不过此而西也，自南而望者不过此而北也，此天下之至中也。既居天下之至中，则必有天下之纯德而后可以立至极之标准，故必顺五行、敬五事以修其身，厚八政、协五纪以齐其政，然后至极之标准卓然有以立乎天下之至中，使夫面内而环观者莫不于是而取则焉：语其仁则极天下之仁，而天下之为仁者莫能加也；语其孝则极天下之孝，而天下之为孝者莫能尚也，是则所谓皇极者也。由是而权之以三德，审之以卜筮，验其休咎于天，考其祸福于人，如挈裘领，岂有一毛之不顺哉！此《洛书》之数所以虽始于一，终于九，而必以五居其中；《洪范》之畴所以虽本于五行，究于福极，而必以皇极为之主也。

与初本不同的是，第二段没有立即讨论皇建其有极和敛时五福等，而是把初本的补记一的思想增写在这里。强调立于天下之至中者必有天下之纯德，如此才可以为至极的标准；其纯德又必须在五行、五事、八政等实事上体现，标准才能真正立于天下使人民据以取正。君主为德和为政相统一，以皇极为主，社会和人民才能聚福得福，这是儒家德福观的一种表达。

若箕子之言有曰“皇建其有极”云者，则以言夫人君以其一身而立至极之标准于天下也。其曰“敛时五福，用敷锡厥庶民”云者，则以言夫人君能建其极，则为五福之所聚，而又有以使民观感而化焉，则是又能布此福而与其民也。其曰“惟时厥庶民于汝极，锡汝保极”云者，则以言夫民视君以为至极之标准而从其化，则是复以此福还锡其君，而使之长为至极之标准也。其曰“凡厥庶民，无有淫朋，人无有比德，惟皇作极”云者，则以言夫民之所以能有是德者，皆君之德有以为至极之标准也。其曰“凡厥庶民，有猷有为有守，汝则念之；不协于极，不罹于咎，皇则受之”云者，则以言夫君既立极于上，而下之从化或有浅深迟速之不同。其有谋者、有才者、有德者，人君固当念之而不忘；其或未能尽合而未抵乎大戾者，亦当受之而不拒也。其曰“而康而色，曰：‘予攸好德。’汝则锡之福，时人斯其惟皇之极”云者，则以言夫人之有能革面从君而以好德自名，则虽未必出于中心之实，人君亦当因其自名而与之以善，则是人者亦得以君为极而勉其实也。

这是第三段，与初本第二段论述的内容相当。在文句上，初本作“曰‘敛时五福，用敷锡厥庶民’者，言夫人君能建其极，而于五行焉得其性，于五事焉得其理，则固五福之所聚，而又推以化民，则是布此福而与民也。”后本为“其曰‘敛时五福，用敷锡厥庶民’云者，则以言夫人君能建其极，则为五福之所聚，而又有以使民观感而化焉，则是又能布此福而与其民也。”把初本和后本对照可见，“曰”改为“其曰”，“者”改为“云者”，“言夫”改为“则以言夫”，这是后本的通例；并去掉了“而于五行焉得其性，于五事焉得其理”，把“而又推以化民”改为“而又有以使民观感而化焉”。在这些地方，既可见朱子修辞之功的精细，也可看出后本的简化。本段此类例子，仅举如此，读者可自行细加比照。

其曰“无虐茕独，而畏高明。人之有能有为，使羞其行，而邦其昌”云者，则以言夫君之于民一视同仁，凡有才能皆使进善，则人材众多而国赖以兴也。其曰“凡厥正人，既富方谷，汝弗能使有好于而家，时人斯其辜。于其无好德，汝虽锡之福，其作汝用咎”云者，则以言夫凡欲正人者，必先有以富之，然后可以纳之于善。若不能使之有所赖于其家，则此人必将陷于不义。至其无复更有好德之心，而后始欲教之以修身，劝之以求福，则已无及于事，而其起以报汝唯有恶而无善矣。盖人之气禀或清或浊，或纯或驳，有不可以一律齐者。是以圣人所以立极乎上者至严至密，而所以接引乎下者至宽至广。虽彼之所以化于此者，浅深迟速其效或有不同；而吾之所以应于彼者，长养涵育其心未尝不一也。

这是第四段，与初本第三段论述的内容相当。其中文句的调整修饰之功，略如前面一段，如最后一句初本作“虽彼之所以移于此者，迟速真伪、才德高下有万不同；而吾之所以应于彼者，矜怜抚奄，恳恻周尽，未尝不一也”，后本为“虽彼之所以化于此者，浅深迟速其效或有不同，而吾之所以应于彼者，长养涵育其心未尝不一也”。是故不复一一细加比较了。

其曰“无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极”云者，则以言夫天下之人皆不敢徇其己之私以从乎上之化，而会归乎至极之标准也。盖偏陂好恶者，己私之生于心者也；偏党反侧者，己私之见于事者也；王之义、王之道、王之路，上之化也，所谓皇极者也；遵义、遵道、遵路，方会其极也；荡荡、平平、

正直，则已归于极矣。其曰“皇极之敷言，是彝是训，于帝其训”云者，则以言夫人君以身立极而布命于下，则其所以为常、为教者皆天之理，而不异乎上帝之降衷也。其曰“凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光”云者，则以言夫天下之人，于君所命，皆能受其教而谨行之，则是能不自绝远，而有以亲被其道德之光华也。其曰“曰：‘天子作民父母，以为天下王’”云者，则以言夫人君能立至极之标准，所以能作亿兆之父母而为天下之王也。不然，则有其位无其德，不足以首出庶物、统御人群而履天下之极尊矣。

这是第五段，与初本第四段论述的内容相当。其中文句以多调整之功，如初本作“言人君以身为表而布命于下”，后本为“则以言夫人君以身立极而布命于下”，后本突出“立极”，与全篇思想更为一致。初本作“不足以建立标准，子育元元，而履天下之极尊矣”，后本为“不足以首出庶物、统御人群，而履天下之极尊矣”。

是书也，原于天之所以锡禹，虽其茫昧幽眇有不可得而知者，然箕子之所以言之而告武王者，则已备矣。顾其词之宏深奥雅，若有未易言者，然尝试虚心平气而再三反复焉，则亦坦然明白而无一字之可疑。但先儒未尝深求其意，而不察乎人君所以修身立道之本，是以误训“皇极”为“大中”。又见其词多为含洪宽大之言，因复误认“中”为含胡苟且、不分善恶之意。殊不知“极”虽居中，而非有取乎中之义。且“中”之为义，又以其无过不及、至精至当而无有毫厘之差，亦非如其所指之云也。乃以误认之“中”为误训之“极”，不谨乎至严至密之体，而务为至宽至广之量，其弊将使人君不知修身以立政，而堕于汉元帝之优游、唐代宗之姑息，卒至于是非颠倒，贤否贸乱，而祸败随之，尚何敛福锡民之可望哉！

这是第六段，与初本第五段论述的内容相当。初本作‘既误以‘皇极’为‘大中’。又见其词多为含洪宽大之意，因复误认，以为所谓中者不过如此。殊不知居中之中既与无过不及之中不同，而无过不及之中乃义理精微之极，有不可以毫厘之差者，又非含糊苟且、不分善恶之名也。”后本为“是以误训‘皇极’为‘大中’。又见其词多为含洪宽大之言，因复误认‘中’为含胡苟且、不分善恶之意。殊不知‘极’虽居中，而非有取乎中之义。且‘中’之为义，又以其无过不及、至精至当而无有毫厘之差，亦非如其所指之云也。”两相比较，意旨相同，文语次序有所调整，更明确指出了误认中为无原则调和的错训。

呜呼！孔氏则诚误矣，然迹其本心，亦曰姑以随文解义，为口耳占毕之计而已，不知其祸之至此也。而自汉以来迄今千有余年，学士大夫不为不众，更历世变不为不多，幸而遗经尚存，本文可考，其出于人心者又不可得而昧也；乃无一人觉其非是而一言以正之者，使其患害流于万世，是则岂独孔氏之罪哉！予于是窃有感焉，作《皇极辨》。

这是第七段，与初本的第六段论述的内容相当，而论述不同。初本针对以老庄思想解“中”、解“无偏无党”“无作好恶”，明确加以分析和辨别。而后本则去削了这一段，指出孔氏以来，其错误竟无人为之指正，造成患害千有余年。其中“自汉以来迄今千有余年，乃无一人觉其非是而一言以正之者，使其患害流于万世”，乃朱子指出大中说的错误，这就是所谓“一破千古之惑”。朱子特别强调“幸而遗经尚存，本文可考，其出于人心者又不可得而昧也”，点明了朱子解经的根据。此外初本补记第一已经吸收在后本，初稿补记第二则独立为“养生主说”，故后本《皇极辨》至此而全文完。

由于后本与初本多是文语有所不同，基本思想没有改变，因此可推知，后本的完成亦在初本写就之后的一两年内。数年以后，庆元二年丙辰，朱子因读冯当可集而为后本《皇极辨》写了一则补记：

冯当可，字时行，蜀人，博学能文。其集中有封事云：‘愿陛下远便佞，疏近习，清心寡欲以临事变，此兴事造业之根本，《洪范》所谓‘皇建其有极’者也。”其论皇极深合鄙意。然则予前所谓“千有余年无一人觉其缪而正之”者，亦近诬矣。但专经之士无及之者，而文士反能识之，岂汩没传注者不免于因陋踵讹，而平心诵味者有时而得之文字之外耶！庆元丙辰腊月甲寅，东斋南窗记。

冯时行（1100—1163）字当可，以人君清心寡欲为皇建其有极，而不追随孔氏传的大中说，朱子认为这种以人君修身解释皇极的理解“深合鄙意”。（补记中“予前所谓‘千有余年无一人觉其缪而正之’者”，当为概括后本最后两句之言）朱熹写《皇极辨》的时候本不是主要针对政治的发言，但在庆元二年韩侂胄禁伪学时身陷危机的处境，再读冯行可集，使他对冯当可封事所说“愿陛下远便佞，疏近习，清心寡欲以临事变，此兴事造业之根本，《洪范》所谓‘皇建其有极’者也。”不能不深有同感。

四、与门人论皇极

《语类》卷七十九中有关皇极的论述,并不少见,可与《皇极辨》相对照。其中多是就《洪范》文本之贯通诠释立论,如:

> “五皇极”,只是说人君之身,端本示仪于上,使天下之人则而效之。圣人固不可及,然约天下而使之归于正者,如“皇则受之”,“则锡之福”也。所谓“遵王之义”,“遵王之道”者,天下之所取法也。人君端本,岂有他哉?修于己而已。一五行,是发原处;二五事,是总持处;八政,则治民事;五纪,则协天运也;六三德,则施为之撙节处;七稽疑,则人事已至,而神明其德处;庶征,则天时之征验也;五福、六极,则人事之征验也。其本皆在人君之心,其责亦甚重矣。“皇极”,非说大中之道。若说大中,则皇极都了,五行、五事等皆无归啥处。又云:‘便是‘笃恭而天下平’之道。天下只是一理;圣贤语言虽多,皆是此理。如《尚书》中《洛浩》之类,有不可晓处多。然间有说道理分晓处,不须训释,自然分明。如云‘王敬作所不可不敬德’,‘肆惟王其疾敬德’,‘不敢替厥义德’等语是也。”人杰。□录详见下。①

此条万正淳字人杰录,明确说明皇极不是指大中之道,皇极是指人君之身端本于上,以修己为本。这段话解释皇极的方向与《皇极辨》同,但尚未以至极标准而言,应在《皇极辨》作成之前。朱子与万曾经讨论及此,故写成《皇极辨》后要吴必大转示万正淳。

> “皇极”二字,皇是指人君,极便是指其身为天下做个样子,使天下视之以为标准。“无偏无党”以下数语,皆是皇之所建,皆无偏党好恶之私。天下之人亦当无作好作恶,便是“遵王之道”,“遵王之路”,皆会归于其极,皆是视人君以为归。下文“是彝是训,于帝其训”,“是训是行,以近天子之光”,说得自分晓。“天子作民父母,以为天下王”,则许多道理尽在此矣。但缘圣人做得样子高大,人所难及,而不可以此尽律天下之人,虽“不协于极”,但“不罹于咎”者,皇亦受之。至于“而康而色”,自言“好德”者,亦锡之福。极,不可以“大中”训之,只是前面五行、五事、八政、五纪是已,却都载在人君之身包括尽了。五行是发源处;五事是操持处;八政是修人事;五纪是顺天道;就中以五事为主。视明听聪,便是建极,如明如聪,只是合恁地。三德,亦只是就此道理上为之权衡,或放高,或捺低,是人事尽了。稽疑,又以卜筮参之。若能建极,则推之于人,使天下皆享五福;验之于天,则为休征。若是不能建极,则其在人事便为六极,在天亦为咎征。其实都在人君身上,又不过“敬用五事”而已,此即“笃恭而天平”之意。以是观之,人君之所任者,岂不重哉!如此,则九畴方贯通为一。若以“大中”言之,则九畴散而无统。大抵诸书初看其言,若不胜其异,无理会处;究其指归,皆只是此理。如《召诰》中,其初说许多言语艰深难晓,却紧要处,只是“惟王不可不敬德”而已。□②

据语录姓氏黄□戊申所闻,为天下作个样子即端本示仪于上,明言极不可以大中训之。时为朱陆太极之辩之中,其思想与稍后所作《皇极辨》一致,强调都在人君身上作榜样,人君无偏无党,人们自然遵王之道。人君能为天下作个样子,推之于人,便使天下人享受五福。

> 问:“先生言‘皇极’之‘极’不训中,只是标准之义。然‘无偏无党’,‘无反无侧’,亦有中意。”曰:“只是个无私意。”问:“‘准标之义’如何?”曰:“此是圣人正身以作民之准则。”③

此问答言朱子论皇极不训中,只是标准,与《皇极辨》所说合,应在《皇极辨》之后。人君以身作则,以己之正身作民之标准,此便是皇极。

> 先生问曹:“寻常说‘皇极’如何?”曹云:“只说作‘大中’。”曰:“某谓不是‘大中’。皇者,王也;极,如屋之极;言王者之身可以为下民之标准也。貌之恭,言之从,视明听聪,则民观而化之,故能使天下之民‘无有作好,而遵王之道;无有作恶,而遵王之路’;王者又从而敛五者之福,而锡之于庶民。敛者,非取之于外,亦自吾身先得其正,然后可以率天下之民以归于正,此锡福之道也。”(卓)④

卓录,据语录姓氏,其在饶后录之序,当在壬子前后,故与《皇极辨》所论一致。以“吾身先得其正,然后可以率天下之民以归于正”为锡福之道。《洪范》九畴第九本是向用五福,而在第五皇极这一畴中,多次谈到“锡福”,即施布给人们幸福,不仅强调“敛时五福,用敷锡厥庶民”,而且说到

---

① 《朱子语类》卷七十九。
② 《朱子语类》卷七十九。
③ 《朱子语类》卷七十九。
④ 《朱子语类》卷七十九。

“汝则锡之福”“汝虽锡之福”,是经典中较关注“福”的文献。由于《尚书》所说的福是人民的幸福,锡福是人君施布幸福给人民,其福论是政治与行政意义的,故儒家政治思想强调人君必须正身才能给人民带来幸福。

> “皇极”,如“以为民极”。标准立于此,四方皆面内而取法。皇,谓君也;极,如屋极,阴阳造化之总会枢纽。极之为义,穷极极至,以上更无去处。(闳祖)①

李闳祖,语录姓氏戊申以后所闻,所谓“四方皆面内而取法。皇,谓君也;极,如屋极”与《皇极辨》初本后本一致。“阴阳造化之总会枢纽”的提法本是朱子对太极的解释,此处论皇极之极并联系太极之极,与朱子答陆九渊论太极书一致(详后),当在同时。

> “极,尽也。”先生指前面香桌:“四边尽处是极,所以谓之四极。四边视中央,中央即是极也。尧都平阳,舜都蒲坂,四边望之,一齐看着平阳蒲坂。如屋之极,极高之处,四边到此尽了,去不得,故谓之极。宸极亦然。至善亦如此。应于事到至善,是极尽了,更无去处。‘故君子无所不用其极’。书之‘皇极’,亦是四方所瞻仰者。皇,有训大处,惟‘皇极’之‘皇’不可训大。皇,只当作君,所以说‘遵王之义,遵王之路’,直说到后面‘以为天下王’,其意可见。盖‘皇’字下从‘王’。”(泳)②

胡泳录在晚年,极,尽也,与以至训极同意。其四边望之、屋极之说,皆发《皇极辨》之义。说明《皇极辨》之后直至晚年朱子始终坚持他对极的训释。

自然,在坚持正训解的同时,朱子也会对正解的反面进行批评,并点出“今人”政策主张的偏差,如:

> 皇极非大中,皇乃天子,极乃极至,言皇建此极也。东西南北,到此恰好,乃中之极,非中也。但汉儒虽说作“中”字,亦与今不同,如云“五事之中”,是也。今人说“中”,只是含胡依违,善不必尽赏,恶不必尽罚。如此,岂得谓之中!可学。③

郑可学漳州来学,语录姓氏其所录在绍熙二年,故此段话在《皇极辨》作成以后,故与《皇极辨》后本说法一致,在其中批评了“今人”即当时主政者对中的理解。

> 苏氏以皇极之建,为雨、旸、寒、燠、风之时,皇极不建则反此。汉儒之说尤疏,如以五般皇极配庶征,却外边添出一个皇极,或此边减却一个庶征。自增自损,皆出己意。然此一篇文字极是不齐整,不可晓解。如“五福”对“六极”:“一日寿”,正对“凶短折”;“二曰富”,正对“贫”,“三曰康宁”对“疾与弱”,皆其类也。“攸好德”却对“恶”,参差不齐,不容布置。如曰“敛时五福,锡厥庶民”,不知如何敛?又复如何锡?此只是顺五行,不违五事,自己立标准以示天下,使天下之人得以观感而复其善尔。今人皆以“皇极”为“大中”,最无义理。如汉儒说“五事之中”,固未是,犹似胜此。盖皇者,君之称也。如“皇则受之”,“皇建其极”之类,皆不可以“大”字训“皇”字。“中”亦不可以训“极”。“极”虽有“中”底意思。但不可便以为“中”,只训得“至”字。如“北极”之“极”,“以为民极”之“极”,正是“中天下而立”之意。谓四面凑合,至此更无去处。今即以“皇极”为“大中”者,更不赏善,亦不罚恶,好善恶恶之理都无分别,岂理也哉!(谟)④

周谟录己亥以后所闻,此录甚详,与《皇极辨》及以上郑可学录完全一致。尤其是此录最后“今即以‘皇极’为‘大中’者,更不赏善,亦不罚恶,好善恶恶之理都无分别,岂理也哉!”直指含糊依违的政治路线,应在《皇极辨》稍后。

五、朱陆之辩皇极

在作《皇极辨》的前一年,淳熙十五年四月,陆九渊与朱熹书,辨太极图说。朱熹十一月八日复书,陆九渊十二月十四日答书,朱熹与次年己酉正月再复书。二人就太极图两来两往,便告结束,未继续下去。此一过程自无须在这里赘述。

陆九渊在其第一书中提出“极,中也”,以此说明“无极”如同“无中”,是不通之论。朱熹十一月答其书,提出太极即至极之理,极并不是“中”,其书云:

> 至如“北极”之极,“屋极”之极,“皇极”之极,“民极”之极,诸儒虽有解为中者,盖以此物之极常在此物之中,非指极字而训之以中也。极者,至极而

① 《朱子语类》卷七十九。
② 《朱子语类》卷七十九。
③ 《朱子语类》卷七十九。
④ 《朱子语类》卷七十九。

已。以有形者言之，则其四方八面，合辏将来，到此筑底，更无去处，从此推出，四方八面，都无向背，一切停匀，故谓之极耳。后人以其居中而能应四外，故指其处而以中言之，非以其义为可训中也。①

可见朱子在答陆九渊此书的次年所作《皇极辨》中的主张，与这里所说是一致的。需要指出的是，朱子在这里是第一次正面阐发皇极的意义，而此时他所阐发的对极与皇极的解释并没有包含任何政治的考虑在内。明显的是，朱子的解释是从他自己对太极的解释出发的，与他对太极的解释"理之极至"相一致是他的基本出发点。太极论是朱子哲学的核心，是朱子必须强力捍卫的，在这个意义上说，极的诠释和皇极的诠释都负有维护太极论的意义。这应当是皇极辨的出发点。很明显，如果在太极的问题上，极被解释为中，太极便是太中，这和《易传》、《庄子》等书以及汉唐易学对太极的理解就全然背离，而讲不通。朱子用经典中北极、皇极、民极的解释支持自己的主张，而陆九渊坚持以极为中，陆第二书曰：

极亦此理也，中亦此理也。五居九畴之中，而曰"皇极"，岂非以其中而命之乎？'民受天地之中以生"，而《诗》言"立我丞民，莫非尔极"，岂非以其中命之乎？《中庸》曰：'中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。"此理至矣，外此，岂更复有太极哉？②

陆氏不反对极是理，但他强调中也是理，所以中可以是极。在这里涉及皇极的讨论中，陆九渊认为，洪范九畴，皇极为第五，居于九畴之正中，中即是两极的中间。所以皇是"以其中而命名"。可见陆九渊正是用通行的《尚书》孔传以"中"对皇极之极的解释来反驳朱熹。陆九渊的主张被朱熹概括为"以中训极"，这个观点实来自于孔传。从这一点来看，太极之辩是必然要发展为皇极之辩的。朱熹则坚持极是指理而言，认为中不是皇极之义，朱第二书曰：

"极"是名此理之至极，"中"是状此理之不偏，虽然同是此理，然其名义各有攸当。虽圣贤言之，亦未敢有所差互也。若"皇极"之极，"民极"之极，乃为标准之意。犹曰"立于此而示于彼，使其有所向望而取正焉"耳，非以其中而命之也。……大传、洪范、诗、礼皆言极而已，未尝谓极为中也，先儒以此极处常在物之中央，而为四方之所面向而取正，故因以中释之，盖亦未为甚失。而后人遂直以极为中，则又不识先儒之本意矣。③

以极为标准，正是此下《皇极辨》所正面主张的，"以此极处常在物之中央，而为四方之所面向而取正"也是《皇极辨》中所用的说明方式。可见朱熹在朱陆之辩中对"极"及皇极的解释正是他其后不久撰写皇极辨的直接基础。在这个意义上说，《皇极辨》对于朱子而言本是朱陆太极之辩的一个余波，是朱子在理论上反对以中训极的解释学实践的进一步扩大。而朱子对《洪范》皇极的疏解，除了正面训释皇极以发明人君正身立标准之外，在其反面则是批评以大中为极的汉唐训解，并连带涉及孝宗朝用此来推行模糊调和政策的政治层面。这就是《皇极辨》的起因、主导方向和连带的政治效果。

语录又有一条也涉及无极太极与皇极之义：

李问："'无极之真'与'未发之中'，同否？"曰："无极之真是包动静而言，未发之中只以静言。无极只是极至更无去处了。至高至妙，至精至神，更没去处。濂溪恐人道太极有形，故曰'无极而太极'，是无之中有个至极之理。如'皇极'，亦是中天下而立，四方辐凑，更没去处；移过这边也不是，移过那边也不是，只在中央，四畔合凑到这里。"又指屋极曰："那里更没去处了。"④

问者的问题大概是在朱陆无极太极之辩中发问的，朱子的回答与他答复陆九渊书的提法是一致的。由于朱子并没有直接说明皇极辨与太极无极之辩的关联，也没有把皇极辨一文寄给陆九渊，故陆九渊并没有立即对之作出回应。

淳熙十六年二月，孝宗内禅，光宗即位，诏陆九渊知荆门军，陆九渊绍熙二年九月至荆门，绍熙三年元月在荆门为民祈福，讲洪范九畴及皇极义。荆门风俗，正月须行作醮仪式，以祈福。作为地方行政领导的陆九渊自然要随俗，他借行醮礼的机会，通过发明《洪范》"敛时五福"的意义，把民俗的祈福与儒家教化联结起来，把民俗的功利祈福转化为儒家"正心为福"的精神建设。应该说，陆

① 《朱子文集》三十六答陆子静。
② 《陆九渊集》，《与朱元晦二》，第 28 页。
③ 《朱子文集》三十六答陆子静。
④ 《朱子语类》卷九十四。

九渊这一儒家文化实践是值得赞赏的。

陆九渊集载其《荆门军上元设厅皇极讲义》：

> 皇，大也；极，中也。洪范九畴，五居其中，故谓之极。是极之大，充塞宇宙，天地以此而位，万物以此而育。古先圣王皇建其极，故能参天地、赞化育。①

陆九渊完全以孔氏以来的大中说解释皇极，考虑到朱子的《皇极辨》已经做成三四年，陆九渊必然已经通过其他途径看到过朱子的《皇极辨》，所以他在这里坚持孔氏之说，自然也带有与朱子对立的意思。

> 惟皇上帝，降衷于下民，衷即极也。凡民之生，均有是极，但其气禀有清浊，智识有开塞。天之生斯民也，使先知觉后知，先觉觉后觉。古先圣贤与民同类，所谓天民之先觉者也，以斯道觉斯民者，即皇建其有极也，即敛时五福，用敷锡厥庶民也。②

这是说天把中降给下民成为民的性，天命为性，民皆有性，这就是极。③这是以性为极。但人的气禀有清浊，使人之性往往受到蒙蔽。先觉觉后觉，使后觉的本性得以发明，这就是皇建其有极。

> 此心若正，无不是福；此心若邪，无不是祸。世俗不晓，只将目前富贵为福，目前患难为祸。不知富贵之人，若其心邪，其事恶，是逆天地，逆鬼神，悖圣贤之训，畔师君之教，天地鬼神所不宥，圣贤君师所不与，忝辱父祖，自害其身。静时回思，亦有不可自欺自瞒者，若于此时，更复自欺自瞒，是直欲自绝灭其本心也。纵是目前富贵，正人观之，无异在囹圄粪秽中。
>
> 患难之人，其心若正，其事若善，是不逆天地，不逆鬼神，不悖圣贤之训，不畔君师之教，天地鬼神所当佑，圣贤君师所当与，不辱父祖，不负其身，仰无所愧，俯无所怍，虽在贫贱患难中，心自亨通。正人达者观之，即是福德。④

陆九渊说，人以富贵为福，若富贵之人心邪行恶，终归贻害其身。人以患难为祸，如果患难之人心正行善顺应天地，鬼神当佑，内心亨通，这便是福德，这也就是《洪范》说的“敛时五福”。这就把福祸转为人心，从而得出结论“心正是福，心邪是祸”。这种心学的福祸观，对于庶民还是有其说服力的。

> 愚人不能迁善远罪，但贪求富贵，却祈神佛以求福，不知神佛在何处，何缘得福以与不善之人也？尔庶民能保全此心，不陷邪恶，即为保极，可以报圣天子教育之恩，长享五福，更不必别求神佛也。若其心正，其事善，虽不曾识字，亦自有读书之功；其心不正，其事不善，虽多读书，有何所用？用之不善，反增过恶耳。⑤

因此，人如果不去保全本心，行善远过，只去求神拜佛，不可能得福。而保全本心就是《洪范》说的保极，就可以长享五福，不必求神求佛。最后陆九渊指出，一个人心正行善，虽不识字不曾读书，却有读书明理的功效。如果一个人心邪行恶，读书再多，又有何用？这个说法在陆学是一贯的，也显示出，陆九渊的明心何必读书的主张适合于乡里民众的教育。⑥应该说，陆九渊的宣讲皇极，主要是为了结合当地祈福风俗进行地方教化，他选洪范皇极来发明心学的福论，很能表现其巧思，而他在皇极讲演中也顺便对朱子的皇极说和朱子学读书观作了回应。所以这个讲演一举三得。

这个讲演的消息很快就传到朱熹，朱熹很注意这个讲演的影响，所以他立即给与陆九渊有关的人士写信，提请他们加以注意辨别。如答胡季随：

> 日月逝矣，岁不我与，愿深省察，且将《大学》《论语》《孟子》《中庸》《近思》等书子（仔）细玩味，逐句逐字不可放过，久之须见头绪，不可为人所诳，虚度光阴也。荆门皇极说曾见之否？试更熟读《洪范》此一条，详解释其文义，看是如此否？君举奏对，

---

① 《陆九渊集》，第 283 页。

② 《陆九渊集》，第 284 页。

③ 《汤诰》有云：“惟皇上帝降衷于下民若有恒性克绥厥猷惟后。”《尚书正义》解释说：“天生民与之五常之性使有仁义礼智信是天降善于下民也。天既与善于民君当顺之故下传云顺人有常之性能安立其道教则为君之道。”

④ 《陆九渊集》，第 285 页。

⑤ 《陆九渊集》，第 285 页。

⑥ 余英时先生推测，陆九渊这一皇极讲义可能是因为光宗重提皇极为最高原则，他才会想到亲讲皇极章敛福锡民之旨以代替为民祈福的醮事。可参见余著第 839 页。的确，比起陆九渊，朱子的皇极说更为强调寻求以儒家道德制约皇权。

上问以读书之法,不知其对云何也。(壬子)①

其实陆九渊的讲演也不是专对皇极概念的解释而发,但其讲义称《皇极讲义》,故朱子由传闻而以为陆氏专门提出一种皇极之说。大概朱子因为二人太极图之辩中曾涉及皇极,朱子自己又写过皇极辨作为朱陆之辩的余论,自然认为这是陆氏对他的《皇极辨》的回应,而特别加以注意,以致他对陆九渊何必读书的讲词都未予批评,而何必读书论本来是他批评陆学的重要目标。

又如朱子答项平父:

来喻“敬义二字,功夫不同”,固是如此。然“敬”即学之本,而穷理乃其事,亦不可全作两截看也。《洪范》“皇极”一章,乃九畴之本,不知曾子(仔)细看否?先儒训“皇极”为“大中”,近闻又有说“保极”为“存心”者,其说如何?幸推详之,复以见告,逐句详说,如注疏然,方见所论之得失。大抵为学但能于此等节目处看得十数条通透缜密,即见读书凡例,而圣贤传付不言之妙,皆可以渐得之言语之中矣。(壬子)②

胡、项二人都是来往于朱陆两家,故朱子对他们并不回避他与陆的皇极说的分歧。在这两封信中,朱熹有一个观点值得注意,就是不要只孤立地讨论经典文本中某一个别概念的意义,而应该把整个文本逐句详说,仔细玩味逐段文字,使对一个概念的解说能贯通于整个文本。所以他不直接指出陆氏存心保极说的问题,而要胡、项等还原到文本的详细疏解,以辨别陆氏说法的对错。说明朱子的学术论辩和政治批评都要求以经典文本的正解为前提。朱子解释洪范皇极正是采用了这种“部分不能脱离整体”的文本解释学的方法,也显示出他对自己的解释方法和解释成果的自信。

《语类》中也有对陆氏皇极说的谈论,如:

符叙舜功云:‘象山在荆门,上元须作醮,象山罢之。劝谕邦人以福不在外,但当求之内心。于是日入道观,设讲座,说‘皇极’,令邦人聚听之。次日,又画为一图以示之。”先生曰:“人君建极,如个标准。如东方望也如此,西方望也如此,南方望也如此,北方望也如此。莫不取则于此,如周礼‘以为民极’,诗‘维民之极’,‘四方之极’,都是此意。中固在其间,而极不可以训中。汉儒注说‘中’字,只说‘五事之中’,犹未为害,最是近世说‘中’字不是。近日之说,只要含胡苟且,不分是非,不辨黑白,遇当做底事,只略略做些,不要做尽。此岂圣人之意!”……(贺孙)③

朱熹对皇极的说明一本其《皇极辨》之说,而且直指“近日之说”,即“只要含胡苟且,不分是非”,说明其《皇极辨》的针对性确实包含对现实政治的批评。(因为陆九渊荆门讲皇极在绍熙初,而“近世说”必不是指光宗,而是主要指孝宗朝后期以来流行的议论和政见)

问:‘先生言‘皇极’之‘极’不训中,只是标准之义。然‘无偏无党’,‘无反无侧’,亦有中意。”曰:“只是个无私意。”问:“‘准标之义’如何?”曰:“此是圣人正身以作民之准则。”问:‘何以能敛五福?”曰:‘当就五行、五事上推究。人君修身,使貌恭,言从,视明,听聪,思睿,则身自正。五者得其正,则五行得其序;以之稽疑,则‘龟从,筮从,卿士从,庶民从’;在庶征,则有休征,无咎征。和气致祥,有仁寿而无鄙夭,便是五福;反是则福转为极。陆子静荆门军晓谕乃是敛六极也!”(德明)④

这是在与廖德明论皇极时谈到此事。关于廖德明所问无偏无党是否为“中”的问题,朱熹在《皇极辨》的最后一点已经回答过。在这一段对话的最后,他认为陆九渊荆门所论,不是敛五福,而是敛六极,是说陆氏所说不是建用皇极的好处,而是不用皇极的坏处,故不是“敛时五福”的正解。朱子这个批评似不恰当,盖陆氏是对民众施行教化,不是解经论学,应不必在此处进行学术辨析。

余英时先生书中,对叶适、陈亮的皇极说都已论及,这里再补充一条论及陈傅良者:

先生问德粹:“去年何处作考官?”对以永嘉。問:‘曾见君举否?”曰:‘见之。”曰:‘说甚话?”曰:“说洪范及左传。”曰:‘洪范如何说?”曰:‘君举以为读洪范,方知孟子之‘道性善’。如前言五行、五事,则各言其德性,而未言其失。及过于皇极,则方辨其失。”曰:‘不然。且各还他题目:一则五行,二则五事,三则八政,四则五纪,五则皇极;至其后庶徵、五

① 《朱子文集》五十三。
② 《朱子文集》五十四。
③ 《朱子语类》卷七十九。
④ 《朱子语类》卷七十九。

福、六极，乃权衡圣道而著其验耳。”①

比起朱熹，陈傅良更重视《尚书》，特别是洪范篇，他的皇极说也可注意。可惜他并没有这方面的著作留世，著录的只有论《周官》、《左传》等著作。

由以上论述可见，作为儒家经典学解释的大师，朱熹的皇极讨论，不会只是针对政治的发言、只是要消解当时某种政策的理论基础。“论时事”和“求训解”在朱子是不同的，这一点还是要加以分别的。当然，朱子有时在谈到字义训解时，也会连带谈及时事意义，但不会为了政治需要而去决定训解。在经典的诠释上，朱子对“极”的解释最早为中年时代对《太极图说》的解释，在朱陆太极之辩中朱子承继和发展了其关于“极”的理解，形成一套有关“极”的理论，在讨论太极之义时亦论及皇极之义。在朱陆太极之辩后不久所作的《皇极辨》之中，朱熹把这一套理解运用于皇极说作为一种基础，又以君主正身修身的儒家表率说把“建用皇极”的意义具体化，形成为朱子学的皇极说。皇极说既是朱子政治思想的一个论述，也同时可以看做其太极论的相关部分，在后世发挥了持续的影响。这里我们引元代吴草庐的极论作为此种影响的代表：

> 曰：太极者，何也？曰：道也。道而称之曰太极，何也？曰：假借之辞也。道不可名也，故假借可名之器以名之也。以其天地万物之所共由也，则名之曰道；道者，大路也。以其条派缕脉之微密也，则名之曰理；理者，玉肤也。皆假借而为称者也。……极，屋栋之名也。屋之脊檩曰栋。就一屋而言，惟脊檩至高至上，无以加之，故曰极；而凡物之统会处，因假借其义而名为极焉，辰极，皇极之类是也。道者，天地万物之统会，至尊至贵，无以加者，故亦假借屋栋之名而称之曰极也。然则何以谓之太？曰：太之为言，大之至甚也。夫屋极者，屋栋为一屋之极而已；辰极者，北辰为天体之极而已；皇极者，人君一身为天下众人之极而已。以至设官为民之极，京师为四方之极，皆不过指一物一处而言也。道者，天地万物之极也。虽假借极之一字，强为称号，而曾何足以拟议其髣争哉！②

吴澄继承了朱熹对极和皇极的解释，也是把皇极之义置于太极论中讨论，因他不是专论皇极，故说得粗些。草庐学综朱陆，但在重要概念上，还是本于朱子而言之。

The Solution to A Puzzle of Over Two Thousand Years
——On Zhu Xi's Explanation about the Theory of *Huangji* in *Hongfan*

Chen Lai

(*School of Chinese Classics*, *Tsinghua University*, *Beijing*摇100084, *China*)

Abstract: As to his interpretation of classics, Zhu Xi's earliest explanation of *Ji* (极) was found in his explanation on *Tai Chi Diagram* (《太极图说》) when he was middle-aged. In his debate on Tai Chi with Lu Jiuyuan (陆九渊), Zhu Xi inherited and developed Lu's understanding of *Ji*, formed a complete theory of Ji, and also discussed the meaning of *Huangji* when it was related to the meaning of Tai Chi. In *the Defense of Huangji* written shortly after the debate on Tai Chi, Zhu Xi applied this set of understanding in his theory of *Huangji* and took it as a foundation, and also set the Confucian thought as an example for the self-cultivation of a monarch to concretize the meaning of "establishing *Huangji*", thus forming the Theory of *Huangji* in the study of Zhu Xi as a philosopher. The theory of *Huangji* was an exposition of Zhu Xi's political thought, and could also be considered as a relevant part of his philosophical theory on Tai Chi, which produced a sustained influence in the later dynasties.

Key words: Zhu Xi (朱熹), *Huangji* (皇极), *The Defense of Huangji* (《皇极辨》)

(责任编辑摇摇刘曙光)

---

① 《朱子语类》卷一百二十三。

② 《宋元学案·溪廉学案下》。